LA METAFÍSICA DEL EROTISMO EN FREUD Y SCHOPENHAUER

Luis Miguel Ángel Cano Padilla*

El cuerpo: más allá de un simple *sensorium*

Tradicionalmente, el cuerpo humano (*res extensa*) ha recibido un estatus inferior al de la *res cogitans*. Esta inferioridad tiene dos puntos de partida importantes en la filosofía occidental. Por un lado, la distinción aristotélica entre forma y materia, de las cuales es la primera quien confiere al objeto su sustancia; el alma o la mente (*psique*) resulta ser la parte esencial del sujeto, mientras que la materia es sólo un agregado dependiente y, más importante aún, *contingente*. Por el otro lado, nos encontramos con las opiniones pitagórico-platónicas que adjudican al cuerpo una tendencia hacia lo inferior, debido al estatus axiológico que, desde Platón, han atribuido diversos autores a los apetitos relacionados con las necesidades vitales del individuo, los cuales —de acuerdo con Platón y sus seguidores— son responsables del encadenamiento de tal individuo al mundo de la sensibilidad, que se identifica con lo falso, con las meras apariencias, y que, por lo mismo, aleja al sujeto del camino de la verdad y la virtud.

A partir de estas dos posturas, no sólo se deduce una separación radical entre el cuerpo y el alma, o la mente del individuo, sino que se le concede al primero un claro estatus inferior. No es de extrañar, entonces,

* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

que la filosofía haya desestimado durante mucho tiempo considerar con seriedad al cuerpo como un tema trascendente en sus deliberaciones.

En ese contexto, adquiere relevancia el papel que le atribuyeron tanto Freud como Schopenhauer, puesto que, para ellos, como veremos a continuación, *psique* y *soma* no constituyen dos sustancias independientes, una de las cuales está por debajo de la otra, sino que integran una unidad en la que no está claro dónde termina una y dónde comienza otra.

A este respecto, el primer punto de encuentro entre Freud y Schopenhauer radica en el interés epistemológico que adquiere la unidad orgánica *soma-psique*. Para ambos pensadores, el cuerpo es el punto de partida para la intuición tanto del mundo externo como del sentido interno. Lo primero de lo que tiene noción el sujeto es de sí mismo, desde una doble dimensión: como receptor, tanto de los influjos venidos del exterior, como de los suyos propios. A esto se refiere con detalle Freud en *Pulsiones y destinos de pulsión* cuando dice: El yo se comporta pasivamente hacia el mundo exterior en la medida en que recibe estímulos de él, y activamente cuando reacciona frente a éstos [...] "El yo-sujeto es pasivo hacia los estímulos exteriores, y activo por sus pulsiones propias".[1] No hay en estas palabras un sujeto representado mediante la yuxtaposición de una entidad abstracta —la mente— sumada a un objeto concreto —el cuerpo—, ya que el yo, o sea, la parte del sistema psíquico que interactúa con el mundo externo, es, en realidad, un yo-cuerpo.[2]

Por su parte, Schopenhauer incurre en la distinción sujeto-cuerpo; pero, al igual que Freud, esta distinción no expresa sino la doble configuración limítrofe entre lo externo y lo interno, lo pasivo y lo activo, en la que se sitúa el sujeto como una totalidad. Tal situación se presenta debido a que el cuerpo, según Schopenhauer, es objetivación de la voluntad, lo que significa que es una instancia fenoménica, espacio-temporal, de la cosa en sí, que es la voluntad misma. Dada esta singularidad del cuerpo —que es a la vez tanto cosa en sí (en cuanto voluntad), como instancia de ésta y, por ende, objeto— resulta que, análogamente a lo que nos dice Freud, el cuerpo y el sujeto son una sola sustancia capaz, por lo mismo, no sólo de recibir influjos del exterior, sino de actuar *motu proprio*, movido por sus influjos internos. Toda acción ejercida sobre el cuerpo lo es sobre la voluntad —pasividad— y viceversa; todo influjo de la voluntad es traducible en acción corporal —actividad—. En tanto receptor de los influjos externos, el cuerpo resulta ser el objeto inmediato de conocimiento para el sujeto, pues es el único medio para la intuición del resto de los objetos en el mundo

[1] Sigmund Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1986, p. 129.

[2] S. Freud, *El yo y el ello*, en *Obras completas*, p. 29.

externo: "el cuerpo es objeto inmediato del sujeto, porque sirve de medio para la intuición de todos los demás objetos. Los cambios operados en todo cuerpo vivo son conocidos inmediatamente, es decir, sentidos".[3] En tanto actuante, el cuerpo manifiesta en sus movimientos los influjos de la voluntad. Para Schopenhauer, todo acto del cuerpo se traduce por ello en una determinación de la voluntad: "El acto de voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes [...] no están en la relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa que se da de dos maneras distintas".[4] Esto equivale a lo que Freud expresa al hablar de "sus pulsiones propias".

Si comparamos las dos citas anteriores con lo que Freud afirma en *El yo y el ello,* nos daremos cuenta de que las consideraciones de uno y otro autor son análogas en lo referente al cuerpo y sus funciones: "El cuerpo propio, y sobre todo su superficie, es un sitio del que pueden partir simultáneamente percepciones internas y externas. Es visto como un objeto otro, pero proporciona al tacto dos clases de sensaciones, una de las cuales puede equivaler a una percepción interna".[5]

El cuerpo es, entonces, más que un mero sensorio en ambas interpretaciones, lo que implica que el sujeto y su cuerpo sean dos facetas de una sola sustancia. Aquí entra en juego la imagen de sí mismo que el sujeto guarda con su propio cuerpo, con el que es uno solo. Si entendemos por objeto, como lo hace Kant, un fenómeno circunscrito por las formas puras del entendimiento (espacio y tiempo), el cuerpo es fenómeno y objeto. Sin embargo, no sólo eso; a este objeto se le añade una representación que viene a ser para el sujeto una representación de sí.

En la teoría psicoanalítica, esta representación del cuerpo se asocia con el yo, que, según Freud en su libro *El yo y el ello,* es la proyección psíquica de la superficie del cuerpo que se da por medio de la sensibilidad, entendiendo por ésta no sólo las afecciones externas, sino las internas emanadas de las mociones pulsionales: "el yo deriva en última instancia de sensaciones corporales, principalmente las que parten de la superficie del cuerpo. Cabe considerarlo, entonces, como la proyección psíquica de la superficie del cuerpo, además de representar [...] la superficie del aparato P. [Psíquico]".[6] El yo es, entonces, una representación que integra tanto a la superficie del cuerpo, como la serie de conocimientos conscientes que el sujeto logra aprehender por medio de las sensaciones cenestésicas, o sea, aquellas que se refieren a afecciones de la sensibilidad no desatadas por la influencia directa de un objeto exterior. Sin embargo, el yo no es la simple

[3] Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y como representación*, México, Porrúa, 2000, p. 25.

[4] *Ibidem,* p. 91.

[5] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 27.

[6] *Idem.*

suma de tales sensaciones ya que, si así fuese, sólo conoceríamos nuestro cuerpo como objeto en una relación causal, ora motivada por la interacción de otros cuerpos, ora por nuestras afecciones internas, pero sólo por medio de la sensibilidad; lo que no es el caso, pues en tal situación nuestro conocimiento del cuerpo propio sería sólo empírico, y la ausencia de sensibilidad, por un determinado motivo orgánico, entrañaría la pérdida de la conciencia del yo como representación consciente de sus afecciones, cosa que, como cualquier anestesiólogo sabe, no sucede así.

Por otro lado, Schopenhauer se opone de la misma manera a admitir que el conocimiento del cuerpo se efectúe por las meras afecciones externas: para ese conocimiento, es necesaria una representación del cuerpo que integre todos sus estados, tanto internos como externos. Una vez más, el cuerpo no es un mero sensorio: "nosotros no conocemos la forma del cuerpo por el mero sensorio común, sino sólo por el conocimiento, sólo en la representación; es decir, que sólo en el cerebro se nos representa nuestro cuerpo".[7]

Muy lejos aún estaba el filósofo de Danzig de la noción freudiana, expresada mediante el concepto del yo; no obstante, podemos apreciar con claridad la relación entre aquello que en la cita anterior se designa como una representación del cuerpo "en el cerebro", y la idea de una representación corporal propia del sistema psíquico, como la que Freud menciona. Tanto para éste como para Schopenhauer, el conocimiento del cuerpo —y el proporcionado por éste—, en su calidad de objeto fronterizo entre lo interno y lo externo, es de un carácter decididamente consciente. En palabras del primero, "la conciencia es la superficie del aparato anímico, vale decir, la hemos adscrito, en calidad de función, a un sistema que espacialmente es el primero, contando desde el mundo exterior [...] son conscientes todas las percepciones que nos vienen de afuera (percepciones sensoriales); y de adentro, lo que llamamos sensaciones y sentimientos".[8]

Así, el fenómeno de la conciencia parece referirse a la relación entre sentido interno y sentido externo, entendiendo al segundo no sólo como lo empírico. Esta relación no se agota en uno solo de los términos en la forma de una disyunción exclusiva, pues no se quiere reducir la conciencia ni a un fenómeno empírico (sensible) ni a un subjetivismo solipsista. La relación misma entre sentido interno y externo es, entonces, más bien, la forma de lo consciente, y su materia puede ser tanto un dato sensorial proveniente del exterior, como una afección interna de carácter cenestésico o una afección puramente psíquica. Ahora bien, como ningún dato de la sensibilidad, por ejemplo, es el objeto que la estimula, resulta que aquello de que tiene noticia la conciencia es, más bien, de la representación de los

[7] A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 31.
[8] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 21.

objetos, la cual está mediada no sólo por la sensibilidad misma, sino también por la función simbólica del aparato psíquico. Esta representación de la que hablamos es válida tanto para nuestro cuerpo mismo, como para los demás objetos en el mundo, de lo que podemos inferir que el acto de conciencia lo es sólo de representaciones. Con esto estaría de acuerdo Schopenhauer, quien nos dice, al hablar de su propia teoría, que nosotros no partimos ni del sujeto ni del objeto epistemológicamente hablando, sino de la representación como primer acto de conciencia.[9]

Según podemos apreciar, el cuerpo desempeña un papel de primera importancia tanto en el psicoanálisis, como en la filosofía de Schopenhauer, puesto que ambos parten de la premisa, hasta entonces no muy atendida, de que el cuerpo es más que la *res extensa* y un mero sensorio. Su función no puede ser desligada de la *psique* individual ni ésta de aquél, lo que representa una auténtica afrenta a aquellas teorías que ven al psiquismo como un *software* y al cuerpo como un mero *hardware* que puede ser sustituido por otro de cables y tornillos, salvando la sustancia del individuo.

Pulsiones de autoconservación y la *voluntad de vivir*

Ya hemos explicado que la relación entre cuerpo y psiquismo no es una relación de mera causalidad. Tanto Freud como Schopenhauer están de acuerdo en que las afecciones externas —pasivas— las internas —activas— y son de un carácter cualitativo y que la una afecta a la otra de manera inmediata, ya sea por medio del *yo,* en Freud, o por la *voluntad,* en Schopenhauer. Ahora que tenemos más o menos clara esa interacción consideraremos, a manera de esbozo, algunos de los principios que nos pueden revelar un esquema en torno de los principios intencionales de ciertas formas de conducta, en especial de aquellas que tienen que ver con la sexualidad y el erotismo. Ello ofrecerá una idea general de la importancia que tiene la función simbólica —dominante en el deseo—, sobre la intuición inmediata —que gobierna las excitaciones emanadas de la necesidad—, al hablar de acción intencional, es decir, de acción humana. Comenzaremos por exponer el papel que Schopenhauer asigna al concepto de voluntad en la acción intencional y lo compararemos con lo que Freud señala sobre el mismo tema acerca de las pulsiones.

[9] *Cfr.* A. Schopenhauer, *op. cit.*

Voluntad y acción

Como la voluntad es *la cosa en sí*, el *noumenos*, Schopenhauer piensa, siguiendo las restricciones kantianas, que el sujeto no puede tener un conocimiento de la voluntad *en sí misma*, sino sólo a través de sus fenómenos —manifestaciones espacio-temporales—, expresados como movimientos o afecciones de su cuerpo, esto es, representaciones de su objeto inmediato de conocimiento: "Yo reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares [...] el cuerpo [es] la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad [...] mi cuerpo y mi voluntad son una y la misma cosa".[10]

Así, la parte principal para el entendimiento de la voluntad viene a ser, finalmente, el conocimiento de su fenomenología tal y como ésta se representa en la acción expresada a través del cuerpo. A este nivel, la voluntad se caracteriza como una *pulsión ciega,*[11] que rige los apetitos sensibles con una sola aspiración: la voluntad de vivir. "Todo ser vivo no es sino únicamente esta misma voluntad, en una objetivación individual, y ese ser, la voluntad de vivir, se exterioriza en cosas tales como los cuidados por la propia nutrición o en el deseo de procreación, y también, por último, en la natural *fuga mortis*, en tanto huida de todo peligro y hostilidad".[12]

La existencia es, pues, *voluntad de vivir*, y ésta se exterioriza en el individuo en tres formas: *a*) nutrición, *b*) procreación y *c*) huida del peligro. Lo que se puede sintetizar en una sola idea: la conservación de sí. Esta voluntad de vivir posee un correlato analógico en el psicoanálisis en las llamadas pulsiones de autoconservación, las cuales son definidas como "el conjunto de las necesidades ligadas a las funciones corporales que se precisan para la conservación de la vida del individuo".[13]

Sin embargo, podemos apreciar que Schopenhauer no distingue entre pulsiones *yoicas* (de autoconservación) y pulsiones sexuales, sino que las circunscribe de nuevo bajo el concepto de voluntad de vivir. Esto equivale a afirmar que Schopenhauer incluye las pulsiones sexuales en las de autoconservación, invirtiendo la definición freudiana que considera a estas últimas como derivadas de aquellas: "uno tiene que distinguir dos variedades de pulsiones, de las que una, las pulsiones sexuales o Eros [...] No sólo comprende la pulsión sexual no inhibida, genuina, y las mociones pulsio-

[10] *Ibidem*, p. 92.

[11] A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001, p. 6.

[12] *Ibidem*, p. 18.

[13] Jean Laplanche y Jean-Bernard Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 333.

nales sublimadas y de meta inhibida, derivadas de aquélla, sino también la pulsión de autoconservación".[14]

A partir de las citas anteriores y de lo que hemos venido diciendo, podemos darnos cuenta de la existencia de una relación estrecha entre el concepto schopenhaueriano de voluntad de vivir, con ciertos elementos pulsionales establecidos por la teoría metapsicológica freudiana, que, sin duda, nos permite esbozar una metateoría de la explicación del concepto de voluntad en Schopenhauer. Esta metateoría a la que nos referimos toma como su objeto la teoría de la voluntad, interpretándola con el régimen conceptual de las pulsiones. Justificamos esta propuesta con base en el reconocimiento que el propio Freud hace de la similitud entre estos dos conceptos:

> Acaso entre los hombres sean los menos quienes tienen en claro cuán importantísimo paso, para la ciencia y para la vida, significaría el supuesto de unos procesos anímicos inconscientes. Apresémonos a agregar, empero, que no fue el psicoanálisis el primero en darlo. Cabe citar como predecesores a renombrados filósofos, sobre todo al gran pensador Schopenhauer, cuya "voluntad" inconsciente es equiparable a la "vida pulsional" del psicoanálisis.[15]

La voluntad de vivir reinterpretada con la noción de pulsiones eróticas

En el ámbito individual, la *voluntad es vivir* y el *vivir es voluntad*; no obstante, el sujeto es de naturaleza finita y una parte intrínseca de ésta es la muerte. Por ello, dentro del esquema schopenhaueriano, la voluntad requiere la multiplicidad de individuos para poder mantenerse objetivada y esta multiplicidad sólo se logra por medio de la procreación. Es ahí donde entra en juego el instinto sexual. Éste adquiere tal fuerza que los individuos pueden llegar a sacrificar su propia existencia con tal de llevarla a cabo. Ejemplos de esto se pueden apreciar en cualquier parte del mundo animal —considérense los ejemplos del salmón, la tarántula y la mantis en los cuales suele coincidir la descarga sexual con la muerte—. Para Schopenhauer, esto constituye un claro ejemplo de que la voluntad de vivir apuesta más a la supervivencia de la especie que a la del individuo.

Lo significativo de tal concepción es el hecho de la coincidencia entre la descarga sexual —interpretada como una afirmación de la voluntad de vivir— con la muerte. Desde el punto de vista psicoanalítico, esto implicaría, más bien, un triunfo de la pulsión de muerte, a la cual Freud define como la "encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte".

[14] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 41.

[15] S. Freud, *Una dificultad del psicoanálisis*, en *Obras completas*, p. 135.

Sin embargo, no sólo para Freud sino también para Schopenhauer ambas pulsiones están comprometidas con la vida de una manera íntima, pues es en el marco de la lucha o *polemos* entre las aspiraciones de conservación del impulso sexual y la pugna hacia el estado inerte que la vida misma hace su entrada en escena. "La génesis de la vida sería, entonces, la causa de que esta última continúe y simultáneamente, también, de su pugna hacia la muerte; y la vida misma sería un compromiso entre estas dos aspiraciones".[16]

En efecto, Schopenhauer consideró la muerte como parte esencial de su teoría, pero sólo en tanto un fenómeno más del individuo, como representación y no como parte del Ser; por ello, identifica la muerte con el proceso de excreción: "la excreción, la continua eliminación de la materia constituye lo mismo que, en su más alta potencia, la muerte".[17] La pareja vida-muerte es, pues, consustancial al fenómeno, a la representación, pero no tiene nada que ver con la finalidad última del Ser. El juego vital que nos presenta el esquema schopenhaueriano se corresponde, entonces, con el de la lucha entre las dos clases de pulsiones que nos presenta la teoría freudiana. Nos hallamos ante un ciclo caracterizado por la secuencia: generación → vida → muerte, en la cual la vida misma se ubica en un espectro reducido, una especie de ventana entre las dos pulsiones, tal vez de ahí que el fenómeno de la vida sea tan delicado en su equilibrio.

Dentro de este esquema, podemos decir con validez, que toda aspiración del individuo en cuanto existente es la de mantenerse vivo, ya sea de modo individual o por medio de su especie. Esto implica que está comprometido, por una parte, consigo mismo, mientras que, por la otra, se encuentra encadenado a su compromiso con la continuidad de la especie; es decir, su obligación es con la vida misma. Esta doble articulación del compromiso vital del sujeto puede identificarse en Schopenhauer y también en Freud. Para el primero, el individuo es sólo una objetivación de la voluntad, un fenómeno espacio-temporal y, por ello, finito. En tanto individuo, esto es, *ser individuado*, el sujeto se halla impelido a velar por sí mismo, mediante los cuidados propios generados por las necesidades de autoconservación; pero, en tanto ser finito, a dar continuidad al fenómeno vital, con la única posibilidad que le ha sido otorgada para tal fin: la procreación.

> Nacimiento y muerte corresponden a la manifestación de la voluntad y, por tanto, a la vida. A la voluntad le es esencial presentarse en individuos que nacen y mueren, en cuanto efímeras manifestaciones bajo la forma del tiempo de algo que en sí no conoce tiempo alguno, aunque sí deba presentarse en la

[16] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 42.

[17] A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, p. 7

forma mencionada, a fin de objetivar su propio ser. [Pero como] la Naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan solo con la especie, en ella concentra todos sus desvelos con ahínco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes y el gran poder del impulso de fecundación.[18]

Si interpretamos la afirmación de Schopenhauer en la cita anterior desde el punto de vista pulsional, nos encontramos de nuevo con la presencia de las mociones de autoconservación y aquellas directamente enfocadas hacia las descargas sexuales. La voluntad no es, pues, sino una forma análoga de pulsión multívoca que incluye tanto a *Eros* como a *Tánatos*. En la siguiente cita, Freud destaca esta doble articulación de las pulsiones eróticas, las cuales están al servicio del individuo de su especie, conduciéndolo hacia una doble existencia:

> El individuo lleva realmente una existencia doble, en cuanto es fin para sí mismo y eslabón dentro de una cadena de la cual es tributario contra su voluntad o, al menos, sin que medie ésta. Él tiene a la sexualidad por uno de sus propósitos, mientras que otra consideración lo muestra como mero apéndice de un plasma germinal, a cuya disposición pone sus fuerzas a cambio de un premio de placer; es el portador mortal de una sustancia –quizá inmortal–, como un mayorazgo no es sino el derechohabiente temporáneo de una institución que lo sobrevive.[19]

No debemos confundir en esta cita el uso de la palabra voluntad con la *Voluntad* schopenhaueriana. Sin duda, Freud se refiere al uso del concepto de voluntad como libre arbitrio, nada que ver con la pulsión ciega e irresistible de Schopenhauer que, ya mencionamos, se equipara, más bien, de manera análoga, pero, sin duda, mucho más cercana con la *trieb* de Freud.

Lo esencial a destacar en ambas citas es el hecho, por un lado, de la temporalidad del individuo y, por otro, la atemporalidad que ambos pensadores atribuyen al principio vital germinativo que se presenta en el sujeto bajo el impulso de la fecundación. Ello explica por qué tanto en la teoría psicoanalítica como en la filosofía elaborada por Schopenhauer, la sexualidad desempeña un papel de primera importancia. En lo que sigue, nos abocaremos a exponer el significado que esta parte tiene en la vida anímica del sujeto.

[18] *Ibidem*, pp. 7-8.

[19] S. Freud, *Introducción del narcisismo*, en *Obras completas*, p. 76.

Sexualidad

Ya indicamos en el primer apartado de este ensayo la relación entre *psique* y *soma*, pero ahora nos enfocaremos directamente hacia algunos de los principios que rigen esta relación, uno de los cuales, y por cierto de mayor relevancia, es el de la función sexual del individuo. En ese sentido, uno de los grandes descubrimientos de Freud fue el de revelar el origen de ciertos trastornos somáticos, provocados por la neurosis, que tienen su origen en alteraciones anímicas relacionadas de manera directa con la sexualidad. En sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud resalta esto que acabamos de decir: "Gran parte de la sintomatología de aquellas neurosis que yo derivo de las perturbaciones de los procesos sexuales, se manifiesta en la perturbación de otras funciones físicas no sexuales".[20]

Freud descubrió la importancia que tiene la sexualidad sobre la vida psíquica del ser humano con sus investigaciones acerca del origen de las causas (etiología) de las alteraciones anímicas; a pesar de ello, no fue el único en percatarse del papel prioritario que ésta juega en la configuración que el individuo se forma de sí mismo y del mundo que le rodea. Ya hemos podido apreciar, por ejemplo, cómo la función sexual se presenta en Schopenhauer bajo el régimen de la voluntad de vivir, a la que hemos podido asociar por sus efectos análogos con las pulsiones eróticas.

Tanto Freud como Schopenhauer trataron el tema de la sexualidad más allá de sus aspectos fenoménicos para descubrir la intrincada serie de elementos metafísicos ocultos detrás de su expresión orgánica, tratando de explicar, ambos a su modo y desde dos perspectivas diferentes aunque convergentes, dicho impulso, por medio de una fuerza primigenia que gobierna la actividad del individuo, y aun del mundo, cual *primum movile*.

Ambos, Freud y Schopenhauer, enseñaron que la sexualidad no se reduce al coito; si bien éste no pierde su relevancia en el plano de la experiencia somática, para los dos pensadores el concepto de sexualidad es más amplio, pues abarca cada plano de la experiencia vital del organismo, que puede ser dividida en un factor nutritivo y otro reproductivo, cada uno de los cuales cubre distintos momentos del desarrollo y desenvolvimiento del sujeto. De ese modo, el primero concierne sólo al individuo y a su autopreservación, mientras que el segundo constituye una característica del sujeto como miembro de su especie, un macrocosmos que lo incluye sólo como elemento.

Asimismo, mostraron que las manifestaciones orgánicas de la sexualidad se originan en una fuerza de magnitud desconocida, que proviene de lo más íntimo del individuo y que puede reducirse a esto: el deseo de vivir. Freud llamó a esta fuerza con el nombre de "pulsión" (*trieb*), mientras que

[20] S. Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Alianza, 1999, p. 71.

Schopenhauer la denominó "voluntad" (*wille*). Voluntad y pulsión son, pues, los nombres de aquello que en una de sus instancias —la corporal— se manifiesta como impulso procreador o instinto sexual.

Por ejemplo, para Schopenhauer, ésta, como cualquier otra acción del cuerpo, es una representación —lo que incluye al cuerpo mismo en tanto objeto—; esto es, la manifestación material de la voluntad, estableciendo con ello un principio, y aun un *telos*, divergente de la pura interpretación mecanicista de la biología física. Tal principio ontológico superior, representado por la voluntad, dará pie al concepto de sublimación. Por medio de la sublimación, la manifestación de la voluntad puede adquirir grados superiores de representación cada vez más alejados del mundo material, los cuales darán por fruto el arte y las formas más elevadas de cultura.

También en Freud hallamos la idea de sublimación, respecto de las fuerzas pulsionales eróticas que, como hemos dicho, no tienen como fin necesario la satisfacción sexual. La pulsión es una fuerza como aquella que representa la voluntad y ambas comparten tres principios esenciales: el primero es su manifestación somática; el segundo, su incognoscibilidad, en tanto *noúmenos*; y el tercero, su participación en los diversos grados de *poiesis*, empezando por el manifiesto en la reproducción sexual, susceptible de sublimarse a otros grados de producción que se alejan de cualquier manifestación material.

La metafísica subyacente al amor sexual en Schopenhauer

Schopenhauer fue el filósofo que se percató con más profundidad de la importancia de la función sexual, así como de su expresión amorosa, para la ontogénesis del individuo en tanto objetivación espacio-temporal de la voluntad. Fueron las características intrínsecas a su postura metafísica las que lo llevaron a deliberar en torno de un tema que, a pesar de su evidente importancia, había sido olvidado de modo sistemático en el campo de la filosofía y relegado al de la poesía. Schopenhauer se queja de esta situación y la atribuye tanto a la indiferencia como a la incomprensión, por parte de sus colegas filósofos, sobre los alcances del asunto: "no es lícito dudar de la realidad del amor ni de su importancia. En vez de asombrarse de que el filósofo trate también de apoderarse de esta cuestión, tema eterno para todos los poetas, más bien debiera sorprender que un asunto que representa en la vida humana un papel tan importante haya sido hasta ahora abandonado por los filósofos".[21]

[21] A. Schopenhauer, *Metafísica del amor sexual*, Barcelona, Obelisco, 1998, pp. 15-16.

En realidad, el tema del amor sexual subyace a toda la filosofía de Schopenhauer, dada su relación con la voluntad de vivir, que, como ya hemos indicado, es el principio fundamental de toda acción del sujeto, manifestada, por una parte, en los impulsos de autoconservación y, por la otra, en el instinto de reproducción. Tan vital pareció el tema al filósofo de Danzig que profundizó en él hasta sus últimas consecuencias en su *Metafísica del amor sexual* que aparece en los complementos de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*.

¿Qué es el amor?, se pregunta Schopenhauer en este escrito, pues ha motivado a los más grandes artistas a representarlo una y otra vez como *leit motiv*, desde la prehistoria hasta la actualidad. Su respuesta, que él admite desencantadora para los románticos, alude a que este concepto, el amor, no es más que una ilusión que enmascara el carácter orgánico del acto genésico, último fin (*telos*) del enamoramiento: "Todo enamoramiento, por etéreo que aparente ser, sumerge en realidad todas sus raíces en el instinto sexual, y hasta no es otra cosa más que este instinto especializado, determinado, individualizado por completo".[22]

Schopenhauer advierte que junto con el amor por la vida —impulso del individuo por la preservación de sí mismo y que hemos relacionado con las pulsiones de autoconservación— el instinto sexual es *el más poderoso y activo de todos los resortes,* lo cual significa que el sujeto se mueve (o es movido) no sólo por las fuerzas que lo impelen a mantenerse con vida, en tanto porción individuada de la voluntad, sino también por las fuerzas que lo conducen a la trascendencia de su propio ser, no ya como ese individuo singular, sino como parte de la humanidad, como especie.

El sujeto es finito, histórico, singular y, desde esta perspectiva, insignificante para la voluntad, que es atemporal, ahistórica y total, pues se objetiva en cada cosa del mundo fenoménico. Su vida misma, así como su muerte, puede ser comparada al añadir o retirar un solo grano de arena en la playa. Por ello, la voluntad no apuesta su objetivación en él, sino en la multiplicidad de individuos, y es ahí en donde entra en juego la capacidad "reproductiva" de los sujetos, que se manifiesta por medio de una fuerza activa en lo más profundo de cada uno, nuestro ser en sí, que no es otra cosa que la voluntad tratando de individuarse.

Para Schopenhauer, estamos condenados a perecer de una u otra manera, en tanto seres finitos, pero lo que de nosotros queda a salvo del transcurso implacable del tiempo es la generación siguiente, que no es otra cosa sino la proyección del *eidos* de lo humano. Por ello, insiste en que lo que está en juego, el único fin en toda empresa, llamémosle amorosa como él mismo lo hace, es la "composición de la generación siguiente":

[22] *Ibidem*, p. 17.

"El fin definitivo de toda empresa amorosa [...] es, en realidad, entre los diversos fines de la vida humana, el más grave e importante [...] se trata nada menos que de la composición de la próxima generación. Los *dramatis personae*, los actores que entraran en escena cuando salgamos nosotros".[23]

En esto podemos ver que el instinto sexual, manifestado por medio de la pasión amorosa, no compete ni es mero asunto del individuo que la experimenta. Ésta es una diferencia esencial, pues, si bien la pulsión sexual busca satisfacer la tensión que ella misma despierta en el organismo, no tiene como finalidad satisfacer una necesidad del individuo como tal, al modo en el que lo hacen sus necesidades de autoconservación. De acuerdo con Schopenhauer y con Freud, tal impulso es un compromiso nouménico, es decir, en relación con su ser-en-sí, y por ello mismo, con la especie. La voluntad del individuo se convierte en la de la especie.

En el plano más básico en que podemos entender el impulso sexual —esto es, como mera excitación de los sentidos y, en particular, de las zonas erógenas—, se halla de fondo una voluntad de vivir ciega e indeterminada que no se dirige a ningún objeto en particular. Esta voluntad ciega es totalmente de carácter inconsciente, y, en una primera instancia, al igual que en la fase narcisista, se dirige hacia el yo por medio de las pulsiones de autoconservación, para luego desplazarse hacia otros objetos que captan la atención de la conciencia, a través de la representación que el individuo se hace de los mismos como posibles dispensadores de satisfacción para sus necesidades. Pero esto es sólo una apariencia, una ilusión que usa la voluntad para conseguir sus objetivos. Por definición, la voluntad es el *deseo en sí mismo* y no *el deseo de algo*, por ello mismo nunca puede ser satisfecho aun si sus instancias son capaces de acercarse más o menos a la anhelada satisfacción. En ese sentido, el objeto de deseo que afecta a la conciencia como representación del otro (el ser deseado, amado), sólo enmascara la verdadera naturaleza inconsciente de la fuerza que impele a un sujeto a unirse con otro. Esa representación del otro (que no es *el Otro*), se cubre con el antifaz de la promesa de satisfacción de la necesidad, pero no es más que el velo de Maya que nos oculta la verdadera naturaleza de las cosas. Por medio de él, el sujeto anhelante, volente, se halla siempre como en un laberinto de espejos en el que persigue la imagen de aquello que desea, pero que, cuando al fin cree lograr alcanzarlo, no halla más que su propio reflejo, frío y vacuo. No es lo que busca, mas ignora que lo que busca no *Es*.

Ésta es la naturaleza del amor sexual para el filósofo de Danzig, una estratagema de la voluntad que hace creer al sujeto que aquello que busca es sólo para sí, para su propia satisfacción. ¡Pobre incauto!, diría Schopenhauer, la voluntad no hace sino utilizar esa naturaleza egoísta del indivi-

[23] *Ibidem*, p. 18.

duo en pro de sus propios fines. Él busca su placer, pero éste no es más que la cadena que sujeta al individuo a la voluntad; con ella dirige sus pasos ora tirando, ora aflojando, pero nunca liberándolo.

También el nuevo ser —que busca su existencia, es voluntad y, como tal, participa de la voluntad de vivir manifiesta en la atracción de sus progenitores— es voluntad que busca individuarse fenoménicamente por medio de los mecanismos que la naturaleza ha concedido a su especie. Este nuevo ser en potencia es un *ontos* no individuado; es pura voluntad e indistinguible, por lo tanto, de la voluntad expresada mediante las pulsiones eróticas de sus posibles padres. Schopenhauer explica así el origen del instinto sexual, aunque queda aún la pregunta ¿y por qué esas pulsiones se dirigen hacia un individuo particular? La respuesta que ofrece es a la vez cercana al psicoanálisis, pero también divergente: cercana porque el filósofo caracteriza la atracción de modo inconsciente, como lo hace Freud; sin embargo, mientras que este último encuentra que el sujeto desplaza sus pulsiones eróticas hacia el otro con base en las figuras paternas o en su propia representación, Schopenhauer considera que tal atracción responde a lo que él llama el *genio de la especie*, lo cual entraña que la voluntad trata de objetivarse en individuos que respondan mejor al llamado de la voluntad de vivir, esto es, individuos que sean más aptos para sobrevivir.

No obstante, esto que hemos dicho no lo sabe el amante, de ahí su carácter inconsciente. Para él o ella, su objeto de deseo responde sólo al anhelo de satisfacción de sus necesidades y mientras más se represente el amante a su amado o amada como capaz de realizar la satisfacción, más grande es la pasión que siente por él o ella. He ahí cómo las aspiraciones egoístas motivan al individuo a realizar el designio de la voluntad. "Para alcanzar su fin es preciso, pues, que la naturaleza embauque al individuo con alguna añagaza, en virtud de la cual vea, iluso, su propia ventura en lo que en realidad sólo es el bien de la especie; el individuo se hace así esclavo inconsciente de la naturaleza en el momento en que sólo cree obedecer a sus propios deseos."[24]

Los fines egoístas del sujeto son puestos así al servicio de un fin que lo trasciende. Esa voluntad que se devora a sí misma, ahora se engaña en una de sus encarnaciones precisas por medio de la carne. Esto se refleja, como se afirmó líneas arriba, en la elección del objeto de deseo. Schopenhauer señala que ahí donde el individuo cree elegir libremente y a su gusto, no hace sino seguir los dictados de la voluntad, la cual le hace ver, en el objeto elegido, una proyección de las características biogenéticas deseables para una elevada objetivación de sí misma. Esto significa que el sujeto elige tomando en consideración todas las características que en el otro se desean

[24] *Ibidem*, pp. 24-25.

para su propio continuador, lo cual se explica debido a las carencias de los limitados sujetos, que hallan en sus objetos de deseo las características que desearían para sí mismos, y buscan transmitirlas, siempre de manera inconsciente, a la nueva generación. Esto es lo que nuestro autor denomina el deseo metafísico y que subyace a todo principio interno de acción.

Conclusiones: placer, nutrición y reproducción

El individuo es objetivacion de la voluntad, y en tanto objeto, toda su vida es una pugna entre el mundo hostil que amenaza con aniquilarlo y su voluntad de vivir, su deseo de no morir. Esta pugna, en un nivel existencial, es entre la vida y la muerte, entre la generación y la corrupción —o, mejor aún, el aniquilamiento del yo—. Al alimentarse el individuo, afirma una vez más dicha voluntad, y proporciona a sus células materia y elementos tomados del exterior, para que éstas se "regeneren". No obstante, el hombre es un ser finito sujeto a la inexorable ley del tiempo y del desgaste, y la única forma de continuar su eterna lucha contra la muerte, a la que lo impele su voluntad de vivir, es mediante la generación de una multitud de nuevos seres. En este sentido, para el filósofo de Danzig, la procreación se presenta como una forma radical de nutrición. El individuo se renueva en el otro, que no es él mismo, pero que pese a ello, lleva en sí parte de su ser propio. Así como la nutrición es lo principal para el sujeto en tanto organismo individual, esta otra forma, manifestada por medio de la procreación, es lo principal para conservar al individuo en tanto especie y, por ello mismo, más importante para la naturaleza, pues aunque el individuo perezca la especie permanece.

En la teoría de Schopenhauer, la explicación de este fenómeno recae de nuevo sobre el elemento metafísico de la voluntad. Ésta se objetiva en individuos, pero como éstos son contingentes en el espacio y el tiempo, la única forma de mantenerse objetivada es por medio de la multitud, que se conserva gracias a la sucesión de una generación a otra: "la naturaleza no se halla comprometida con el individuo, sino tan sólo con la especie; en ella concentra todos sus desvelos con ahínco, cuidándose de ella mediante un prodigioso excedente de gérmenes y el gran poder del impulso de fecundación".[25]

Para Schopenhauer, el impulso de procreación es aún más fuerte que el de nutrición, aunque ambos parecen caracterizados por el filósofo como parte de un único principio asociado con la autoconservación. Ya hemos expuesto alguno que otro ejemplo del mundo animal que reafirma tal ob-

[25] *Ibidem*, p. 8.

servación; no obstante, decimos que el impulso por sí mismo no nos revela nada de la fuerza con que éste se presenta, sobre todo en la especie humana, que constantemente ha luchado por anular temporal o permanentemente los efectos que se presentan como la finalidad biológica del mismo, *i.e.*, la procreación.

Para entender el fenómeno de la fuerza con que tal impulso se presenta, Schopenhauer se percató de que a la función estrictamente biológico-reproductiva vinculada con la unión de los genitales la voluntad ha añadido la representación sensible del placer y del erotismo como un medio de asegurar el cabal cumplimiento de la función y su finalidad intrínseca. Si el individuo se mueve por deseo y el placer es su mayor deseo, entonces el placer que le brinda la función sexual lo impele a moverse hacia su consecución, con lo que la voluntad logra cumplir con su cometido.

Para Freud, al igual que para Schopenhauer, nutrición y sexualidad van unidas de manera intrínseca, y el vínculo entre la conservación del individuo y la de la especie también desempeña un papel prioritario desde la teoría psicoanalítica. Existe un sentido erótico en el narcisismo que se manifiesta en el cuidado del propio cuerpo y que se desplaza luego hacia otros objetos y finalidades. "Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del Yo, cedida después a los objetos; empero considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los seudópodos que emite."[26]

La persistencia de la investidura libidinal del yo, cedida a los objetos, se puede asociar de modo indiscutible con una especie de *amor propio*, que se fundamenta en el cuidado de las satisfacciones de las necesidades de autoconservación, pero que no se detiene en ellas. El surgimiento del fenómeno del onanismo o la masturbación evidencia cómo el cuerpo mismo del individuo adquiere una representación simbólica del deseo erótico que se satisface consigo mismo, dando y obteniendo placer a partir de sus propias sensaciones, tanto externas como internas. "El narcisismo, en este sentido, no sería una perversión, sino el complemento libidinoso del egoísmo inherente a la pulsión de autoconservación, de la que justificadamente se atribuye una dosis a todo ser vivo."[27]

El vínculo que establece Freud entre nutrición, como representante de las pulsiones de autoconservación, y sexualidad tiene un comienzo en la infancia del individuo, donde su prioridad es, ante todo, la conservación de sí mismo, lo cual condujo a Freud a asociar de una doble manera la relación entre la función simbólica característica de la sexualidad, con las

[26] S. Freud, *Introducción del narcisismo*, en *Obras completas*, p. 73.
[27] *Ibidem*, p. 72.

necesidades de satisfacción primarias —de autoconservación—, así como con los objetos representantes de la satisfacción de las mismas:

> El niño [y el adolescente] elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción. Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación. Las pulsiones sexuales se apuntalan al principio en la satisfacción de las pulsiones yoicas, y sólo más tarde se independizan de ellas [...] las personas encargadas de la nutrición, el cuidado y la protección del niño devienen los primeros objetos sexuales.[28]

En un principio, la satisfacción de la zona erógena aparece relacionada con la del hambre. La actividad sexual se apoya primeramente en una de las funciones puestas al servicio de la conservación de la vida, pero después se hace independiente de ella. En Schopenhauer, no encontramos especificaciones acerca del desarrollo de la función sexual, pero, con todo, podemos apreciar cómo la relación entre nutrición y sexualidad se hace patente en ambos autores de manera analógica, lo que nos revela cómo la asociación entre ambos elementos determina uno de los principios de acción básicos del sujeto, impulsados por la libido: el deseo, ya sea en su faceta nutritiva o en la sexual. El deseo mueve al individuo. Esto es importante tenerlo presente de manera constante en nuestra lectura de ambos autores, puesto que, si bien Schopenhauer se refiere de modo recurrente a la procreación, no ha de entenderse que la sexualidad se reduce a ella, pues, al igual que para Freud, lo que impele finalmente al individuo a cumplir la función reproductora es la búsqueda del placer que le proporciona, lo que también se explicitó en la anterior cita de Freud.

Continuando, pues, con lo dicho hasta aquí, puede notarse con mayor claridad cómo la nutrición y la sexualidad se entrelazan por medio del placer. Ahora bien, en el desarrollo del individuo, desde la infancia hasta la madurez sexual, el placer asociado con la nutrición sufre un desplazamiento. El deseo —pulsión— de autoconservación, como ya explicamos, hace surgir al *narcisismo.* Tal investidura libidinal del yo es después cedida a un objeto que se representará como objeto de deseo en su fase núbil. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta aquí que, dado que la sexualidad no se reduce a la mera reproducción, el objeto de deseo puede variar dando origen a lo que Freud llamó "perversiones".

No nos concierne aquí ahondar sobre esta interesante parte de la teoría sexual psicoanalítica; sin embargo, resulta útil para reafirmar el hecho de que aquello que mueve de modo directo al individuo en lo que se refiere al ámbito de su sexualidad se vincula más bien con la consecución del

[28] *Ibidem*, p. 84.

placer. Quizá se debe a este hecho primario de la naturaleza que impele al individuo a mantenerse vivo por cualesquiera de sus funciones nutritivas, el que ésta ha otorgado a la sexualidad un alto grado de placer el cual, finalmente, llega a superar en muchas situaciones el impulso de la conservación del yo. La naturaleza o la voluntad, si recuperamos lo que Schopenhauer ha señalado sobre el mismo asunto, cumple con su finalidad, moviendo al individuo a la acción, no por la búsqueda del fin mismo, sino por uno de sus accesorios: el placer.